Das Problem der Willensfreiheit

in der

neuesten deutschen Philosophie.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

der

philosophischen Fakultät der Universität Rostock

vorgelegt von

Leopold Müffelmann.

Leipzig.
Verlag von Johann Ambrosius Barth.
1902.

Referent: Prof. Dr. Franz Erhardt.

Einleitung.

Die Bedeutung des Freiheitsproblems.

„Es ist die Geschichte des innern Freiheitsbegriffs eine der kläglichsten Seiten in der Geschichte der Philosophie, die den Philosophen mit stiller Trauer über die Verstandesschwäche seines Geschlechts erfüllen könnte, wenn nicht auch hier zum Troste eine Entwicklung erkennbar wäre, die sich als immer vielseitigere und klarere Durchleuchtung des Problems und als Abschneidung von immer mehr und mehr Irrwegen darstellt. Diese Entwicklung ist freilich nur auf den Höhen zu erkennen; in den Thälern, wo die philosophische Masse haust, herrscht auch heute noch ein Zustand der Dunkelheit und Verwirrung, dessen Anblick einen mit Angst erfüllen könnte, wenn man nicht den Glauben an den notwendigen Sieg der Wahrheit festhielte. . . . . Der Freiheitsbegriff ist eins der beliebtesten Themata zur philosophischen Bearbeitung; aber es herrscht dabei eine Schiefheit, Einseitigkeit, Unklarheit und Konfusion vor, als wenn ein Chor von hundert Rednern in hundert verschiedenen Sprachen gleichzeitig disputierte, deren jeder selbstverständlich überzeugt ist, mit der Sache vollkommen im klaren zu sein und alle, die ihm nicht beistimmen, für unverständige Ignoranten hält."

So schreibt Eduard v. Hartmann.[1] Und man wird ihm nicht widersprechen können. Es existiert über die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens eine geradezu ungeheure Literatur. Aber anstatt Aufklärung und Licht zu bringen, hat diese immer gröfsere Verwirrung im Gefolge gehabt: endlose Diskussionen, Argumente und Gegenargumente, aber kein abschliefsendes Resultat.

[1] Ed. v. Hartmann: Phänomenologie des sittlichen Bewufstseins. 1879. S. 399.

Untersucht man nun, aus welchem Grunde diese Unklarheiten und Schwierigkeiten bei der Lösung des Freiheitsproblems entspringen, so findet man, dafs sie vor allem verschuldet sind durch das Bestreben, von der Antwort auf die Frage nach der Freiheit abhängig zu machen die Möglichkeit ethischen Lebens und Denkens. Dadurch jedoch, dafs man die ethischen Erscheinungen auf die Freiheit basiert und die Freiheit so in den Mittelpunkt der Ethik rückt, lenkt man den Blick von den einfachen Thatbeständen ab, die dem Freiheitsbegriff zu Grunde liegen und verknüpft Fragen mit diesem Problem, die ihm thatsächlich vollkommen fernstehen, die aber jede Lösung desselben verschliefsen.

Und doch braucht sich die Ethik nie und nimmer auf die Freiheit zu stützen. Die Erfahrung schon zeigt, dafs das ethische Verhalten, das Vorhandensein ethischer Forderungen, sittliches Verdienst und sittliche Schuld, Moral und Moralität gerade so gut möglich ist bei der Willensfreiheit wie bei der Willensdetermination. Denn ob jemand auf fatalistischem oder indeterministischem Standpunkt steht, die menschliche Gesellschaft verlangt von ihm ein sittliches Verhalten und verurteilt oder bestraft sein Thun. Und auch für die Grundpfeiler des ethischen Lebens, für die Verantwortlichkeit und die Zurechnungsfähigkeit, bildet die Freiheit nicht das notwendige Fundament. „Zurechnungsfähig“ und „verantwortlich“ sind nur Urteile, die die Gesamtheit, die menschliche Gemeinschaft, das soziale Ganze über den einzelnen Handelnden fällt, und zwar dann, wenn die Handlungen sich darstellen als entsprungen aus dem eigentlichen Wesen, der ganzen Persönlichkeit des Handelnden und als vollzogen mit vollem Bewufstsein. Die innere Verantwortlichkeit, das Gefühl der eignen Verschuldung, ist nur die Beurteilung der Handlungen von seiten des Handelnden selbst, indem dieser sich gleichsam vom Standpunkt seiner Mitmenschen aus betrachtet; sie ist die Verinnerlichung, die „Introjection“ eines sozial-ethischen Gebildes. Aber mit der Willensfreiheit haben Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit nichts zu thun; das Problem der Willensfreiheit liegt anf einem ganz andern Gebiet.[1]

[1] Die Auffassung, dafs Verantwortlichkeit mit Willensfreiheit nichts zu schaffen hat, vertreten vor allem Riehl (D. philosoph. Kritizismus II_2 1887), Liepmann („Die ethischen Grdl. d. Strafrechts“ in *Zeitschr. f. Strafrechtsw.* 1894), Simmel (Einleitung in d. Moralwissenschaft, 1893, Bd. II).

Dafs die verschiedene Stellung zu der Willensfreiheit doch gewisse Bedeutung für das ethische Leben erlangen kann, soll damit nicht in Abrede gestellt werden. Es soll nur gesagt sein, dafs die Willensfreiheit nicht die Grundlage bildet — wie eben meist angenommen wird —, auf der sich erst der Bau der Ethik erhebt. Die abweichenden Lösungen des Freiheitsproblems werden so z. B. modifizierend einwirken auf den Wert, den man den einzelnen ethischen Erscheinungen, wie der Verantwortlichkeit, der Reue u. a. zumifst. Wenn auch der Anhänger wie der Leugner der Willensfreiheit die Berechtigung dieser ethischen Gebilde zugiebt, so wird doch der eine sie anders auffassen und von einem andern Gesichtspunkte aus betrachten als der andre, um sie in Einklang zu setzen mit seiner Antwort auf die Frage nach der Freiheit. Ferner wird man bei der Beurteilung von Handlungen und Entschlüssen der einzelnen Menschen verschieden verfahren, je nachdem man die Willensfreiheit verteidigt oder verwirft. Der Anhänger der Willensfreiheit wird ein strenger Richter über die Übelthaten des einzelnen Menschen sein; denn er sagt sich, der Mensch konnte ja anders handeln, er konnte ja das Bessere wählen, es stand ganz in seinem Belieben, Gutes oder Böses zu thun. Dafs er aber das Gute nicht that, obgleich er es thun konnte, ist ihm doppelt anzurechnen, macht ihn doppelt verwerflich. Wer aber die Willensfreiheit leugnet und davon überzeugt ist, dafs jemand unter gegebenen Umständen so handeln mufste als er handelte und garnicht anders handeln konnte, der wird nicht so hart aburteilen, sondern zu verstehen suchen, wie die That ward. Und verstehen heifst verzeihen.

„Tout comprendre, c'est tout pardonner."

Auch noch eine andre Auffassung von dem Wert und der Gröfse des Problems der Willensfreiheit ist abzuweisen. Wenn Mach[1] sagt: „Das Problem der Willensfreiheit ist geradezu ein Prüfstein der gesamten Weltbetrachtung und Weltauffassung" und Du Bois-Reymond[2] die Ansicht ausspricht, dafs in der Behandlung des Freiheitsproblems sich die Entwicklungsstadien des menschlichen Denkens deutlich abspiegeln, so kann dem nicht zugestimmt werden. Denn man blicke doch nur auf die Weltsysteme

[1] Fr. J. Mach: Die Willensfreiheit des Menschen. Münster 1887. S. 2.
[2] Du Bois-Reymond: Die sieben Welträtsel. 3. Aufl. Leipzig 1893.

der grofsen Denker: ist die Stellung zum Problem der Willensfreiheit grade charakteristisch oder typisch für den einzelnen? Nein. Wir finden gleiche Weltanschauungen und doch abweichende Lösungen des Freiheitsproblems: Luther und Calvin haben jede Freiheit geleugnet, und Anhänger Luther's und Calvin's sind für sie ins Feld getreten; Lotze hat eine Lanze für die Willensfreiheit gebrochen, und Schüler Lotze's haben sie negiert. Denker von hervorragendem Ansehen haben dies Problem nur im Vorübergehen gestreift, und in den Systemen mancher Philosophen spielt es überhaupt keine Rolle.

Wie das praktische Interesse, das man an der Beantwortung der Freiheitsfrage hat, im letzten Grunde nicht von so weittragender Bedeutung ist, so tritt also auch das wissenschaftliche Interesse nicht so sehr wenigstens in den Vordergrund, wie von einigen Seiten behauptet wird. Die Willensfreiheit ist ein Problem wie andre mehr, an dessen Lösung gearbeitet werden mufs, das einer genauen Analyse und einer eindringenden Betrachtung zu unterziehen ist. Aber die Lösung dieses Problems eröffnet schwerlich ganz neue Perspektiven und ungeahnte Ausblicke. Es können Verschiebungen eintreten in gewissen Anschauungen, aber doch keine fundamentalen Umwälzungen. Nur eine Verkennung von Thatsachen, ein Hineintragen von ganz heterogenen Dingen in dieses Problem, eine Verquickung und ein Zusammenschweifsen mit andern Fragen hat die Willensfreiheit zu der „grande question" (Leibniz) machen können.

Heute erst kommt man allmählich zu der Einsicht, dafs die Lösung dieses Problems nicht so fern liegt, dafs die Frage nach der Willensfreiheit im Grunde mehr eine Begriffsuntersuchung ist, dafs mit der Analyse des Freiheitsbegriffs die Schwierigkeiten gehoben werden. Aber „nur auf den Höhen ist die Entwicklung zu erkennen" (Hartmann).

Erstes Kapitel.

Das Freiheitsproblem und seine Lösungen.[1]

Bei dem Problem der Willensfreiheit mufs zuerst die Frage aufgeworfen werden: Was verstehen wir unter Willensfreiheit und welche Bedeutung verbinden wir mit diesem Ausdruck? Es mufs zuerst der Inhalt des Begriffs Freiheit klargestellt und es müssen die Thatsachen der Erfahrung aufgedeckt werden, die jener Begriff umschliefst.

Bei dieser Untersuchung ist auszugehen von der Auffassung, die im gewöhnlichen Leben mit dem Worte: Freiheit verbunden wird. Reden wir von Freiheit, so meinen wir: Wir können thun und lassen, was wir wollen; wir können uns bethätigen, wie wir wollen. Frei sind wir, wenn wir nicht gezwungen werden, sondern nach eignem Gutdünken und Belieben handeln, wenn uns kein Hindernis irgendwelcher Art entgegensteht und keine Gewalt uns treibt. Ich kann dies ausführen und jenes unterlassen, mich hierhin oder dorthin wenden, je nachdem ich will. Mit dem Ausdruck Freiheit also bezeichnen wir im alltäglichen Leben denjenigen Zustand, in dem unsre Handlungen sich gemäfs unserm Willen vollziehen, ohne von äufsern Einwirkungen, die unabhängig von unserm Willen sind, hervorgerufen zu werden. Diese Freiheit ist daher zu charakterisieren als: Abwesenheit jedes Zwangs und Hindernisses und Handeln nach eignem Willen. Da aber bei dieser Freiheit nur die Abhängigkeit des Handelns untersucht wird, ist sie nicht eigentlich Willensfreiheit, sondern verdient, scharf gefafst, nur den Namen Handlungsfreiheit.[2] Ueber die Möglichkeit dieser Handlungsfreiheit aber besteht kein Zweifel, diese wird von jedem anerkannt.

---

[1] Es kann an dieser Stelle nur eine kurze Skizzierung des Freiheitsproblems und seiner Lösungen gegeben werden, da die näheren Ausführungen der weitern Darstellung vorbehalten sind.

[2] Statt des Namens „Handlungsfreiheit“ wird auch die Benennung „physische Freiheit“ oder „praktische Freiheit“ gebraucht. Der Ausdruck Handlungsfreiheit aber bezeichnet meiner Meinung nach den zu Grunde liegenden Thatbestand präziser.

Nach Analogie dieser Handlungsfreiheit hat man den Begriff der Willensfreiheit gebildet, indem man die Frage nach der Abhängigkeit oder Nichtabhängigkeit unsrer Handlungen in die Frage nach der Abhängigkeit oder Nichtabhängigkeit unsrer Willensentscheidungen verwandelt hat. Wie man bei der Handlungsfreiheit wissen will, ob die Handlung sich ergiebt infolge gewisser zwingender Einwirkungen oder nicht, so fragt man bei der Willensfreiheit, ob die einzelne Willensentscheidung das Resultat zwingender Motive ist oder nicht. Es ist zu untersuchen, ob der einzelne Willensentschluſs das Produkt zureichender Gründe und Motive oder ob er unabhängig von jeder Motivation ist; ob der Wille nach Maſsgabe der vorausgehenden Motive sich nach einer bestimmten Richtung wenden muſs oder ob es ihm überlassen bleibt, trotz der Motive einen eignen Weg nach eignem Belieben einzuschlagen. Mit andern Worten: Muſste ich so wollen, wie ich gewollt habe, oder hätte ich unter den gleichen Umständen auch anders wollen können?

Hieraus folgt, daſs der Willensfreiheit ein psychologischer Thatbestand zu Grunde liegt, daſs bei der Beantwortung der Freiheitsfrage auszugehen ist von einer Analyse des psychischen Lebens. Und bei dieser wird es vor allem auf die Entscheidung der Frage ankommen, ob das Kausalgesetz, das Gesetz der zureichenden Ursachen, auch für das Seelenleben Geltung beanspruchen darf. Findet sich nämlich in den psychischen Vorgängen kein kausaler Zusammenhang, so kann unser Wille motivlos wählen, d. h. wir sind dann frei.[1]

Ergiebt sich aus dieser psychologischen Untersuchung, daſs eine Freiheit in dem angenommenen Sinne, d. h. in der gewöhnlichen Auffassung nicht existiert, so muſs eine zweite Frage aufgeworfen werden und zwar eine Frage mehr logischer Natur. Es ist festzustellen, ob die Willensfreiheit überhaupt „die Ursachlosigkeit der Willensvorgänge“ fordert, ob dem Begriff der Freiheit das motivlose Entscheiden und Wählen charakteristisch ist. Ist dies der Fall, so könnte noch der Ver-

[1] Man hat die Willensfreiheit im Gegensatz zur Handlungsfreiheit auch als „metaphysische Freiheit“ oder „moralische Freiheit“ bezeichnet. Aber diese Namen bringen falsche Gesichtspunkte in das Freiheitsproblem hinein. Eher wäre schon der Bezeichnung „psychologische Freiheit“, wie sie von Volkmann in seinem „Lehrbuch d. Psychologie“, 4. Aufl., 1895, verteidigt wird, zuzustimmen.

such unternommen werden, den Freiheitsbegriff umzudeuten und ihm andre Erfahrungsthatsachen zu Grunde zu legen. Ist dies aber nicht der Fall, so ist die Auffassung der Freiheit im Sinne von Ursachlosigkeit irrtümlich entstanden. Es ist dann aber die Aufgabe, nachzuweisen, wie jener Irrtum sich gebildet hat, was an die Stelle der alten Freiheit zu setzen ist, unter welchen Bedingungen man mit Berechtigung von Freiheit reden kann.

Es zeigt sich also, dafs bei dem Problem der Willensfreiheit einerseits ein psychologischer Thatbestand aufzudecken, andrerseits die logische Frage nach dem Inhalt des Begriffs zu beantworten ist. Weitere Untersuchungen aber fallen nicht in den Kreis dieses Problems.[1]

Da nun auf die Frage nach dem psychologischen Zusammenhang zweierlei Antwort gegeben werden kann, so sind bei der Lösung des Freiheitsproblems zwei Anschauungen zunächst zu unterscheiden, die sich diametral gegenüberstehen müssen: der Indeterminismus und der Determinismus.

Der Indeterminismus pflegt zu behaupten: Wir haben ein Bewufstsein von Freiheit, wir haben ein Freiheitsgefühl. Und daher sind wir auch frei, d. h. unser Wille wählt unter gewissen Möglichkeiten nach seinem Belieben. Nach allen Gründen und Motiven, die vorausgehen, bleibt es noch unbestimmt, wohin seine Entscheidung fällt; denn der Wille fafst ohne Rücksicht auf die Motive seinen Entschlufs. Ein psychischer Zusammenhang existiert nicht, und wenn wirklich etwa im allgemeinen ein solcher sich findet, hier beim Willen kann es trotzdem Ausnahmen geben. Diese Willensfreiheit wird gefordert vor allem von der Ethik; denn ohne Annahme der Freiheit des Willens kann es keine sittlichen und rechtlichen Normen geben. Diese haben gar keinen Wert, wenn das Endwollen sich als ein notwendiges Resultat herausstellt. Ohne Freiheit kann ferner nur ein rein mechanisches Geschehen stattfinden. Ohne Freiheit fällt das Leben einem maschinenmäfsigen Gange anheim. Ohne Freiheit wird der Mensch zum Automaten. Nur „das System

[1] Vor allem ist die sog. „sittliche Freiheit“ abzuweisen; denn wenn man unter sittlicher Freiheit „die Fähigkeit, gut handeln zu können“ versteht, so fällt sie unter die allgemeine Willensfreiheit. Fafst man die sittliche Freiheit aber auf als „Handeln nach Grundsätzen“ oder dergl., so ist das eine ganz willkürliche Unterstellung, die mit dem Begriff Freiheit garnichts zu thun hat.

der Freiheit befriedigt, das entgegengesetzte tötet und vernichtet das Herz. Kalt und tot dastehen und dem Wechsel der Begebenheiten nur zusehen, ein träger Spiegel der vorüberfliehenden Gestalten — dieses Dasein ist unerträglich.“ [1]

Dieser Indeterminismus tritt nun in verschiedenen Gestaltungen auf, von denen besonders zwei zu beachten sind. Die eine Richtung des Indeterminismus behauptet, dafs bei jeder einzelnen Willensentscheidung ein liberum arbitrium indifferentiae vorliegen, eine unbeeinflufste Wahl stattfinden kann. Der Mensch entscheidet sich bei jedem freien Entschlufs frei nach seinem willkürlichen Belieben. Und diese Anschauung meint man, wenn man kurzweg die Bezeichnung „Indeterminismus“ anwendet.

Nach der Auffassung der zweiten indeterministischen Richtung, die aber im Vergleich zu der erstgenannten in den Hintergrund tritt, geht nicht jeder Willensentscheidung eine Wahl voraus, sondern die einzelnen Willensentschlüsse sind bedingt durch den Charakter des Wollenden. Aber dieser Charakter ist nicht wieder irgendwie bestimmt, sondern *er* ist eine That der Freiheit. Wie diese Freiheit des Charakters zu denken ist, darüber gehen aber die Meinungen auseinander. Nur das haben alle Anhänger dieser Lehre gemeinsam, dafs sie die Freiheit aus der räumlich-zeitlichen Welt verlegen in eine intelligible Welt. Ich möchte daher diese Freiheit kurz als „intelligible Freiheit“ bezeichnen.

Die Differenz zwischen diesen beiden Arten des Indeterminismus ist ähnlich der zwischen Theismus und Deismus, zwischen der Annahme, dafs Gott jederzeit in den Weltenlauf thätig eingreift, und der, dafs Gott nach Erschaffung der Welt müfsig zuschaue, wie das von ihm Geschaffene nach festen Gesetzen abrollt.

Dem Indeterminismus steht gegenüber der Determinismus, der folgende Überlegungen anzustellen pflegt. Die indeterministische Willensfreiheit, das liberum arbitrium indifferentiae macht jedes vernünftige ethische Leben unmöglich. Denn wenn der Mensch nicht durch die Bestimmtheit seines Wesens und die äufsern Motive genötigt wird, sich nach der einen oder der andern Seite zu entscheiden, kann nur der Zufall den Ausschlag geben. Dann kann man aber den Charakter des Menschen und

[1] Fichte: Die Bestimmung des Menschen. Berlin 1825. 2. Aufl. S. 47.

den Menschen selbst nicht mehr verantwortlich machen für eine Entscheidung, die er ja garnicht getroffen hat. Was sollen bei diesem Zufallswollen noch ethische Vorschriften, planmäfsige Erziehung u. s. w. Bei jedem einzelnen Willensentschlufs fängt ja der Mensch von neuem an. Dieser Freiheit widerspricht aber weiter auch das Kausalgesetz. Das Kausalgesetz mufs notwendig allgemeine Gültigkeit besitzen. Daher beansprucht es auch Geltung für das psychische Leben. Jede Willensentscheidung mufs bedingt sein, mufs aus zureichenden Gründen geschehen. Jeder Entschlufs geht mit Notwendigkeit aus einem bestimmten Zustand und bestimmten Einflüssen hervor. Jede That ist das Produkt des Charakters und des eingetretenen Motivs. Aus zureichenden Gründen folgt sie unausbleiblich.

„Des Menschen Thaten und Gedanken, wifst!
Sind nicht wie Meeres blindbewegte Wellen.
Die innere Welt, sein Mikrokosmos ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind notwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln;
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weifs ich auch sein Wollen und sein Handeln".

(Schiller.)

Nun aber ist diesem Determinismus die Frage zu stellen: Wie erklärst du das Bewufstsein der Freiheit, das Freiheitsgefühl? Dieses Freiheitsgefühl ist eine psychologische Thatsache. Das läfst sich nicht bestreiten. Ich habe nach gewissen Willensentscheidungen das Gefühl: Dies war mein freier Entschlufs, ich bin durch nichts beeinflufst worden. Bei andern dagegen sage ich mir, dies hast du aus den und den Rücksichten gethan, die und die Motive haben dich geleitet. Wenn alles nur auf Grund vorhandener Motive vor sich geht, wie kommt es dann zu dem Gefühl der Freiheit? Oder mit andern Worten: Ist es möglich, trotz Determinierung des Willens den Begriff Freiheit aufrecht zu erhalten?

Hier trennen sich zwei Strömungen in der deterministischen Doktrin. Der Fatalismus verwirft den Freiheitsbegriff und erklärt das Gefühl der Freiheit für eine Täuschung. Unsere Willensentscheidungen sind nach ihm nichts weiter als die Folge gewisser ewiger, unabänderlicher, über dem Menschen schweben-

der Gesetze. Diesen mufs der Mensch gehorchen, ob er will oder nicht. Jeder Entschlufs entsteht ohne Wollen, ohne Wünschen, ja zuweilen auch ohne Wissen des einzelnen rein durch das Zusammenwirken seiender Kräfte. Freiheit, Reue, Verantwortlichkeit, Gewissen sind nur Illusionen.

Die andre Richtung des Determinismus aber sagt: Wenn auch das einzelne Ich kausal geworden und jeder Willensentschlufs kausal bedingt ist, so kann doch der Mensch auch Wirkungen auf die Aufsenwelt hervorrufen. Der Mensch wird nicht nur durch äufsere, sondern auch durch innere, in ihm selber gewordene Kräfte bestimmt. Und diese Bestimmung durch innere Kräfte, diese Befreiung von äufserm Zwang ist als Freiheit zu bezeichnen. Freiheit bedeutet nicht Unabhängigkeit vom Kausalgesetz. Die kann es im psychischen Leben nicht geben. Frei bin ich — und mehr besagt auch das Freiheitsgefühl nicht —, wenn meine Willensentscheidungen meinem Charakter, meinem Ich, meiner ganzen innern Disposition entsprechen. Im andern Fall, wenn meine Wollungen nicht den Stempel meiner Persönlichkeit tragen, bin ich unfrei.

Diese zweite Auffassung des Determinismus ist im folgenden als Determinismus schlechthin bezeichnet und in Gegensatz gesetzt zu dem Fatalismus. Wenn auch das Fundament dieses Determinismus und des Fatalismus das gleiche ist, so trennen sich doch beide in ihren Konsequenzen voneinander, und grade durch die Verwechslung beider sind mannigfache Schwierigkeiten entstanden.

In neuester Zeit schieben sich zwischen den Indeterminismus und den Determinismus noch einzelne andre Versuche, so der „relative Indeterminismus“ (Mach), der „positive Indeterminismus“ (Kneib) u. a. Diese wollen vermitteln, sie wollen Kausalität und Ursachlosigkeit nebeneinanderstellen. Aber im Grunde sind sie einer der drei grofsen Richtungen — Indeterminismus, Determinismus, Fatalismus — zuzurechnen. Meist sind diese Vermittlungsversuche nur Indeterminismus in modernerem Gewand, Indeterminismus mit deterministischen Arabesken.

Zweites Kapitel.

Geschichtlicher Rückblick.[1]

In der griechischen Philosophie[2] hat das Problem der Willensfreiheit keine eigentliche Bedeutung erlangt. Ihr ist es mit der schroffen Gegenüberstellung eines determinierten und eines gesetzlos wählenden Willens im grofsen und ganzen unbekannt geblieben. Nur unter den Denkern der letzten Epoche, unter den nacharistotelischen Philosophen, wird diese Frage gelegentlich aufgeworfen.

In den ersten Anfängen des griechischen Denkens findet sich der Glaube an ein unabänderliches Fatum. Über den Göttern und Menschen steht die εἱμαρμένη. In den Gefühlen der Angst und der Furcht vor den Naturgewalten liegt die Wurzel für den Glauben an die μοῖρα, dieses letzte Etwas hinter den Göttern und ihrer Willkür. Vor der fortschreitenden Erkenntnis aber weicht die Furcht und mit der Furcht auch der Glaube an das Fatum. Das Fatum wird „aus einer Notwendigkeit der Furcht zu einer Notwendigkeit der erkannten oder erkennbaren Ursachen".[3] Aus der Notwendigkeit der Furcht wird die Notwendigkeit des Grundes, die allgemeine Gesetzmäfsigkeit, und unter diese fällt zugleich der Wille.

[1] Von einer Untersuchung der Stellung der alten indischen Philosophie zu dem Problem der Willensfreiheit ist abgesehen, obgleich auch in den Upanishads dieses Problem eine gewisse — wenn auch nicht grofse — Bedeutung hat. Es ist hier zu verweisen auf die „Allgemeine Geschichte der Philosophie" von Paul Deussen, vor allem Bd. I, Abt. 2. Leipzig 1899. S. 188 ff.

[2] Das grundlegende Werk über das Verhältnis der griechischen Philosophie zu dem Problem der Willensfreiheit ist die Arbeit Trendelenburg's: Notwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie, in den *„Historischen Beiträgen zur Philosophie"* Bd. II, 1855, S. 113 ff.

Auf diesen Ausführungen Trendelenburg's fufsen auch die Darstellungen der Entwicklung der Freiheitsfrage bei den Griechen, die Mach in seiner Schrift: Die Willensfreiheit des Menschen, Münster 1887, S. 241 ff. und Salits in seiner Schrift: Darstellung und Kritik der Kant'schen Lehre von der Willensfreiheit mit einem geschichtlichen Rückblick auf das Freiheitsproblem, Rostock 1898, geben.

[3] Trendelenburg: a. a. O. S. 121.

Auch Sokrates[1] steht der Frage nach der Willensfreiheit noch fremd gegenüber. Wenn er behauptet, dafs frei ist, wer das Beste thut und sittlich handelt, unfrei aber, wer sich den sinnlichen Lüsten und Begierden unterwirft und sich nicht beherrschen kann[2], so hat diese Freiheit des Sokrates mit dem, was den Inhalt des Freiheitsproblems ausmacht, sehr wenig zu thun; denn es wird nicht geantwortet auf die Frage, ob bei den einzelnen Willensentschlüssen Determination vorliegt oder nicht.

Wie Sokrates vermag Plato den Kern dieses Problems nicht zu erfassen. Seine Stellung zu diesem ist daher nur aus der Gesamtheit seiner philosophischen Anschauungen zu erschliefsen. Und in diesen finden sich Gedankengänge, die auf einen Indeterminismus hinweisen, dann aber auch solche, aus denen ein strenger Determinismus spricht, so z. B. wenn er sagt: *ἀνάγκη ἄρα κακῇ ψυχῇ κακῶς ἄρχειν καὶ ἐπιμελεῖσθαι, τῇ δὲ ἀγαθῇ πάντα ταῦτα εὖ πράττειν.*[3] Im zehnten Buche seiner Republik jedoch redet Plato von einer präexistentiellen Wahl des Charakters, des bestimmten Ichs, von einem willkürlichen Ergreifen eines gewissen Lebensloses. Die Freiheit liegt hier in einer intelligiblen, aufserzeitlichen That. Damit erscheint Plato als erster Vertreter der Lehre von der intelligiblen Freiheit, die dann später von Kant näher ausgeführt worden ist. Doch ist hierbei ins Auge zu fassen, dafs Plato eine Begründung oder gar detaillierte Darstellung dieser Lehre nicht einmal versucht hat.

Nach Plato ist vor allem Aristoteles[4] zu erwähnen. Für Aristoteles ist der Mensch frei, so weit das Prinzip seiner Handlungen in ihm selbst gelegen ist. Unfrei ist nur das

[1] Vergl. Tobias Wildauer: Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Plato und Aristoteles. Innsbruck 1879.

[2] Xenophon: Memorabilien. Buch IV, Kap. 5.

[3] Plato: Republik I, 353.

[4] Über die Stellung des Aristoteles zur Willensfreiheit handeln:
Hemann: Zur Geschichte der Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Heft I: Aristoteles' Lehre von der Willensfreiheit. Strafsburg 1886.
Aumüller: Vergleichung der drei aristotelischen Ethiken hinsichtlich ihrer Lehre über die Willensfreiheit. Prag 1900.
Kastil: Zur Lehre von der Willensfreiheit in der nikomachischen Ethik. Prag 1901.

Handeln, das von aufsen erzwungen ist oder aus Unwissenheit entspringt. Er schreibt: *Δοκεῖ δὲ ἀκουσία εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γιγνόμενα*[1], und weiter erklärt er: *'Εφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία· ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράιτειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναὶ.*[2] Daneben aber sagt er auch: *Οὐ μὴν ἐάν γε βούληται ἄδικος ὢν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος· οὐδὲ γὰρ ὁ νοσῶν ὑγιής.*[3] Aristoteles neigt also bald zum Indeterminismus, bald zum Determinismus und läfst jede genaue Analyse und Bestimmung der Willensfreiheit vermissen.

Unter den Nacharistotelikern aber beginnt so etwas wie ein Problem der Willensfreiheit aufzutauchen. Zuerst sind es die Stoiker, die gewisse Schwierigkeiten in der Frage nach der Freiheit sehen. Sie behaupten: Nichts geschieht ohne Grund. Alles ist von Ewigkeit her mit absoluter Notwendigkeit bestimmt. „. . . . . *μάλιστα μὲν καὶ πρῶτον ἂν εἶναι δόξειε, τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας· δεύτερον δὲ τὸ φύσει διοικεῖσθαι τόνδε τὸν κόσμον σύμπνουν καὶ συμπαθῆ αὐτὸν αὑτῷ ὄντα.*“[4] Aber das Verlangen, dafs der Weise frei sein müsse, läfst die Stoiker für ihre Ethik und für das praktische Leben einen absoluten Indeterminismus annehmen. Über diesen Zwiespalt in den Ansichten der Stoiker sagt einmal Trendelenburg[5]: „In den Stoikern ist der Konflikt der Freiheit und der Notwendigkeit, welche bei Aristoteles noch wie auf verschiedenen Gebieten nebeneinander gestellt wurden, ein Problem der Spekulation. Wir bemerken bei den Stoikern nach verschiedenen Seiten, wie der strenge Grundgedanke ihrer Lehre, die Notwendigkeit, und das lebhafte Bedürfnis der Ethik einander in den Weg treten.“ Diesen Widerspruch suchen die einzelnen Stoiker auf die mannigfachste Weise zu lösen. Die verschiedensten Erklärungen werden von ihnen gegeben. Und auch die Theorie von der intelligiblen Freiheit taucht wieder auf.

Im Gegensatz zu den Stoikern heben die Epikureer vor allem die Freiheit hervor: Der Wille ist das herrschende Element, der Wille ist niemandem unterworfen. Der Wille des Menschen ist imstande, die Atome aus ihrer Bahn zu lenken und die

---

[1] Aristoteles: Ethica Nicomachea III, Kap. 1, § 3 (1110a).
[2] Aristoteles: Ethica Nicomachea III, Kap. 7 (1113b).
[3] Diogenes Laertius (Hübner'sche Ausgabe v. 1831) VII, 149.
[4] Plutarch: *Περὶ εἱμαρμένης.* Kap. 11.
[5] Trendelenburg: a. a. O. S. 164.

eherne Gesetzmäfsigkeit zu brechen. Charakteristisch spricht Lucrez dies aus:

„Nam tum materiem totius corporis omnem
perspicuumst nobis invitis ire rapique
donec eam refrenavit per membra voluntas
iamne vides igitur, quamquam vis extera multos
pellat et invitos cogat procedere saepe
praecipitesque rapi, tamen esse in pectore nostro
quiddam quod contra pugnare obstareque possit?
cuius ad arbitrium quoque copia materiai
cogitur interdum flecti per membra per artus
et projecta refrenatur retroque residit“ [1]

Unvermittelt aber stellen die Epikureer neben diesen völlig freien Willen ein mechanisches Geschehen und ein mechanisches Verursachen sämtlicher Naturvorgänge und damit auch der einzelnen Wollungen. Und so eröffnen sie wie die Stoiker eine tiefe Kluft zwischen ihrer Ethik und ihrer Physik.

Eine gewisse Vereinigung zwischen Freiheit und Notwendigkeit suchen dann noch die Neuplatoniker zu gewinnen. Plotin [2] erklärt: Alles geschieht mit absoluter Notwendigkeit, das Gute sowohl wie das Böse. Wenn aber die Seele die reine und leidenschaftslose Vernunft zur Leiterin hat, so wirkt sie selbständig und frei. „Nur solche Handlungen, die nicht anders woher, sondern aus der reinen, vom obersten Prinzip ausgehenden, nicht durch Gewalt der Begierden überwundenen Seele kommen, sind unsre eignen Werke“ (Enn. $III_{2,9}$). Bei der Bestimmung der Freiheit aber greift Plotin auf die Annahme Plato's zurück und behauptet, dafs in der intelligiblen Welt die Seelen volle Freiheit besäfsen (so vor allem Enn. VI_8, VI_4). Aber eine festbestimmte Lösung des Problems der Willensfreiheit finden auch Plotin und die Neuplatoniker nicht.

So giebt die griechische Philosophie keine genaue Antwort auf die Frage nach der Willensfreiheit, wenn sie auch schon die Ansätze zu den späteren Lösungen dieses Problems vorbereitet.

---

[1] Lucretius: De rerum natura II, Vers 274—283.

[2] Plotin: Enneaden. Ausg. v. Müller. 1878. — Auch zu vergl. Gollwitzer: Plotin's Lehre von der Willensfreiheit. Programm. Kempten 1900.

Von den Ausläufern des griechischen Denkens geht das Freiheitsproblem über in das Christentum, und im Christentum erlangt es immer gröfsere Bedeutung. Man verbindet mit den Untersuchungen über die Freiheit Untersuchungen über die Entstehung des Bösen in der Welt. Aus der Annahme der Freiheit müssen sich für die Entstehung des Bösen und vor allem für das Verhältnis Gottes zum Bösen andre Konsequenzen ergeben als aus dem Leugnen der Freiheit. Was dient besser, so fragt man, zur Erklärung des Bösen in der Welt, ein Determinismus oder eine indeterministische Freiheit? Was entspricht Gottes Allmacht, Allgüte, Allweisheit mehr, ein Determinismus oder eine indeterministische Freiheit? [1]

Die einen behaupten: Gott ist allgütig. Er kann das Böse nicht wollen. Das Böse kann nicht von Gott herrühren. Es mufs gegen Gottes Willen in die Welt gekommen sein. Wenn aber das Böse nicht von Gott gewollt ist, kann es nur von den Menschen stammen. Das heifst aber: Der Mensch mufs die Fähigkeit besitzen, sich für das Gute oder das Böse nach eignem Belieben entscheiden zu können, er mufs frei sein.

Von der andern Seite wird geltend gemacht: Gott ist allwissend und allmächtig. Gott sieht voraus, wie der Mensch handeln wird. Gott weifs, dafs der Mensch sich für das Böse entscheiden wird. Gott selbst will das Böse. Der Mensch kann immer nur die Entscheidung treffen, die Gott gekannt und gewollt hat. Der Mensch ist in seinen Entschlüssen eben durch das Wollen und Wissen Gottes bestimmt. Das heifst aber: Mit Gottes Allwissenheit und Allmacht ist nur der Determinismus vereinbar.

Entweder mufs man sich also für die Allgüte Gottes und damit für den Indeterminismus auf Kosten seiner Allwissenheit und seiner Allmacht oder für diese und damit für den Determinismus auf Kosten jener entscheiden. Man findet einen Ausweg aus diesem Zwiespalt in der Lehre von der Erbsünde. Man sagt: Seit dem Sündenfall Adams ist das Menschengeschlecht unfrei. Von diesem Zeitpunkt an steht der Mensch unter der Macht der Sünde. Vor dem Sündenfall ist er frei und besitzt die Fähigkeit des posse non peccare, nach dem Sündenfall ist er unfrei und kennt nur das non posse non

[1] Vergl. Schopenhauer: Parerga u. Paralipomena. Bd. I. Reclam. IV, S. 81.

peccare. Doch diese Lösung findet nicht allgemeinen Beifall, und die Anschauungen bleiben getrennt.

Von den frühesten christlichen Philosophen, den Gnostikern[1], erklärt Justin der Märtyrer: Gott hat den Menschen mit freiem Willen ausgestattet. Irenäus neigt zu einer durch die Erbsünde herbeigeführten Determination. Gregor von Nyssa tritt für die indeterministische Wahlfreiheit ein. Nemesius greift den Determinismus und Fatalismus aufs heftigste an.

Eine gröfsere Rolle als bei diesen spielt dann das Freiheitsproblem in den Schriften des Origines, Pelagius und Augustin. Origines[2] sieht in der freien Selbstbestimmung des Menschen die Quelle des Bösen, zugleich aber auch die Wurzel aller sittlich-guten Regungen und alles Fortschreitens zur Vollkommenheit. Diese freie Willensentscheidung hat sich zuerst bestätigt in der intelligiblen Welt, als die von Gott geschaffenen Geister von ihm abfielen. Aber trotz dieser Wahl des Bösen in dem intelligiblen Sein haben die Menschen noch immer die Möglichkeit, wieder zu Gott zu gelangen.

Pelagius[3] erklärt noch schroffer als Origines die Willensfreiheit: Non est voluntas, ubi non est explicata libertas. Non est libertas, ubi non est facultas per rationem eligendi. Liberum arbitrium est nobis semper unum ex duobus eligere, cum semper utrumque possumus. Wir sind capaces boni et mali. Das Böse ist durch unsern eignen freien Willen hervorgebracht; nicht durch Gott oder die Erbsünde. Sine voluntatem nullum est peccatum.

Gegen Pelagius aber tritt Augustin auf und sucht mit der ganzen Schärfe seines Denkens die Unhaltbarkeit des liberum arbitrium indifferentiae, d. i. der Wahlfreiheit nachzuweisen.

---

[1] Die folgenden Bemerkungen über die Gnostiker und Scholastiker sind, soweit nichts besonderes angegeben ist, entnommen der Schrift Mach's: Die Willensfreiheit d. Mensch., 1887, S. 250 ff., daselbst sind auch d. genaueren Literaturangaben.

[2] Vergl. Karl Klein: Die Freiheitslehre des Origines in ihren ethisch-theologischen Voraussetzungen und Folgerungen im Zusammenhang mit der altgriechischen Ethik. Dissert. Leipzig 1894.

[3] Vergl. d. Artikel: Pelagius und die pelagischen Streitigkeiten in der *Real-Encyklopädie für die protestantische Theologie u. Kirche.* Herausgeg. von Hauck.

Für Augustin[1] ist Gott das höchste Sein und das höchste Gut. Gott ist der ewige Grund und die Quelle alles Seins und Werdens. Gott erregt in dem Menschen den Trieb nach dem Guten, dessen Befriedigung das höchste Streben des Menschen sein soll. Und dieses Streben nach dem Guten ist Freiheit. Aber da die Menschheit in dem Sündenfall Adams sich von Gott abwendet, verneint sie ihre Freiheit zum Guten. Das freie posse non peccare wird dem Willen durch den Sündenfall genommen. Durch diesen wird der Wille der misera necessitas des non posse non peccare unterworfen. Er wird zum servum arbitrium. Und aus dieser Unfreiheit kann ihn nur erlösen die Gnade Gottes.

Von den Scholastikern dann, die das Problem der Willensfreiheit, anknüpfend an die Streitigkeiten des Pelagius und Augustin, eingehend behandelt haben, erklärt Anselm von Canterbury die Freiheit als die Macht und die Fähigkeit, die Gerechtigkeit zu wollen. Petrus Abälard definiert die Freiheit als Freisein von Zwang. Alexander von Hales hält die Annahme eines indeterministisch freien Willens für notwendig für das Leben des Menschen. Albertus Magnus statuiert das liberum arbitrium indifferentiae. Der Wille ist keiner Notwendigkeit unterworfen, er kann wählen zwischen dem, was die Vernunft ihm vorschreibt, und dem, wozu ihn das sinnliche Vergnügen treibt.

Die bedeutsamste Lösung des Freiheitsproblems in der Scholastik giebt Thomas von Aquino.[2] Die Ansicht des Thomas geht dahin: Homo est dominus suorum actuum et volendi et non volendi propter deliberationem rationis, quae potest flecti . . . . . sed quod deliberet vel non deliberet, et si huius modi etiam sit dominus, oportet, quod hoc sit per deliberationem praecedentem et cum hoc procedat in infinitum, oportet, quod

---

[1] Augustin: De libero arbitrio. Besonders liber III. — Auch zu vergl. W. Kahl: Die Willensfreiheit bei Augustin, Duns Skotus und Deskartes. Strafsburg 1866.

[2] Eine ausführliche Darstellung der Freiheitslehre des Thomas von Aquino findet sich bei:

Feldner: Die Lehre d. hlg. Thomas v. Aquino über die Willensfreiheit der vernünftigen Geschöpfe. Graz 1890.

Zwarc: Die psychologisch-ethische Seite der Lehre des Thomas v. Aquino über die Willensfreiheit in dem „*Jahrbuch für Philosophie*“ XIII. 1899.

finaliter deveniatur.[1] Die Willensfreiheit besteht darin, dafs der Wille sich aus sich selbst heraus bestimmt: moveri ex se est moveri voluntarie. Der Wille unterliegt jedoch der Notwendigkeit, nach der Glückseligkeit und dem Guten zu streben. Durch diesen Endzweck ist er determiniert. Zwischen den einzelnen Wegen aber, die zu diesem Ziele führen, kann der Wille wählen.

Im Gegensatz zu dieser Anschauung des Thomas lehrt Duns Skotus[2] wieder, der Wille wählt ohne jeden bestimmenden Grund, ganz frei; denn voluntas est superior intellectu; sicut voluntas nostra ut prior naturaliter suo actu, ita elicit actum illum, quod possit in eodem instanti elicere oppositum.[3]

So schwanken die Anschauungen, aber im allgemeinen wird doch dem Indeterminismus der Vorzug gegeben. Gegen diesen scholastischen Indeterminismus macht aber aufs entschiedenste Front die Reformation. Zwingli, Calvin und Luther kommen von den verschiedensten Anschauungspunkten zu rein deterministischen Resultaten. Zwingli hypostasiert eine Allkraft Gottes, und vor dieser kann sich natürlich ein freier Wille nicht behaupten. Calvin[4] ist überzeugt von einer Vorherbestimmung jedes Ereignisses und Vorgangs durch Gott, somit kann von Freiheit keine Rede sein. Luther[5] schreibt: Wer des Menschen freien Willen verteidigen will, dafs er etwas in geistlichen Dingen vermöge und mitwirken könne auch nur im geringsten, der hat Christum verleugnet.[6] Und an andrer Stelle sagt er: Si Deus volens praescit, aeterna est et immobilis — quia natura — voluntas, si praesciens vult, aeterna est et immobilis — quia natura — scientia. Ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia, quae facimus, omnia, quae fiunt, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, re vera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si dei voluntatem spectes.[7]

Wie so in der Theologie eine deterministische Strömung um

---

[1] Thomae prim. secund. qu. 109 art. 2.

[2] Ueber die Freiheitslehre des Skotus ist zu vergl. die Abhandlung v. H. Siebeck: Die Willenslehre bei Duns Skotus und seinen Nachfolgern in der *Zeitschr. für Philosophie u. philosophische Kritik* Bd. 112, Heft 1. 1898.

[3] Scotus: Sententiae I dist. 39 qu. I.

[4] Zu vergl. Scheibe: Calvin's Prädestinationslehre. Diss. 1897.

[5] Zu vergl. Kattenbusch: Luther's Lehre vom unfreien Willen. Diss. 1876.

[6] Luther: Tischreden. Erlanger Ausgabe. Bd. 58, S. 222.

[7] Luther: De servo arbitrio. Opp. Lat. Vol. VII. Francf. 1873. S. 134.

diese Zeit auftritt, so gelangt auch die Philosophie[1], vor allem beeinflufst durch das Hervortreten der Naturwissenschaften und des Prinzips eines allgemeinen Naturzusammenhangs, mehr und mehr zum Determinismus. Schon bei Cartesius macht sich der Determinismus bemerkbar, wenn auch das indeterministische Element bei ihm noch überwiegt. Unser Wille, so sagt er, ist frei. Er trifft ohne Rücksicht auf Motive und unbeeinflufst seine Entscheidung. Er wird durch nichts bestimmt. Und diese Freiheit des Willens ist „klar und deutlich". „Quod sit in nostra voluntate libertas et multis ad arbitrium vel assentiri vel non assentiri possimus, adeo manifestum est, ut inter primas et maxime communes notiones, quae nobis sunt innatae, sit recensendum, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus."[2] Trotzdem aber bestimmt sich der Wille „infallibiliter" zu dem von ihm als gut Erkannten. Trotzdem neigt sich der Wille nach der Seite, wo er das Gute und Wahre findet. Ja, der Wille kann seinen Entschlufs soweit hinausschieben, bis er eine klare Erkenntnifs des Wahren und Guten in dem einzelnen Fall erlangt hat. Daher behauptet denn Cartesius: Quippe cum voluntas nostra non determinetur ad aliquid vel persequendum vel fugiendum nisi quatenus ei ab intellectu exhibetur tamquam bonum vel malum, sufficiet, si semper recta judicemus ut recte faciamus.[3] Der Determinismus des Cartesius aber zeigt sich noch weiter darin, dafs er eine praeordinatio dei annimmt. Doch eine Vereinigung seiner sich widersprechenden Ansichten von der Freiheit versucht Cartesius nicht.

Dem Determinismus näher als Cartesius steht schon Malebranche. Malebranche erklärt: Il est facile de reconnaître, que quoique les inclinations naturelles soient volontaires, elles ne sont toutefois pas libres de la liberté d'indifférence, qui renferme la puissance de vouloir ou de ne pas vouloir ou bien de vouloir le contraire de ce à quoi nos inclinations naturelles nous portent.[4]

[1] Eine gute Übersicht über die Entwicklung des Freiheitsproblems in der neueren Philosophie bis Kant enthält die schon erwähnte Schrift von Salits. Die für die Willensfreiheit in Betracht kommenden Stellen sind aus den Werken der einzelnen Philosophen mit grofsem Fleifse und ziemlichem Glück zusammengestellt.

[2] Cartesius: Principia philosophiae I, § 39 (Amsterdam 1685, S. 40).

[3] Cartesius: Dissertatio de methodo (Amsterdam 1685, S. 18).

[4] Malebranche: De la recherche de la vérité . . . . . Teil I, Abschn. 1, Kap. 1.

Völliger Determinist, ja schon mehr Fatalist ist dann Spinoza. Spinoza hat in seinem System keinen Raum für irgendwelche Ausnahmen vom Kausalgesetz. Der Mensch, der nur ein modus der einen, unendlichen Substanz ist, steht unter der strengen Gesetzmäfsigkeit. „Es giebt im Geiste keinen absoluten oder freien Willen; sondern der Geist wird zu diesem oder jenem Wollen von einer Ursache bestimmt, welche auch wieder von einer andern bestimmt worden ist und diese wieder von einer andern und so ins Unendliche.“ [1] Der Mensch ist in seinem Wollen grade so abhängig von den Naturgesetzen wie jede andre Erscheinung. Wenn die Menschen aber von Freiheit reden und sich für frei halten, so thun sie dies nur, weil „sie sich ihres Wollens und ihres Begehrens bewufst sind, während sie nicht im Traum an die Ursachen denken, von denen sie zum Begehren und Wollen bestimmt werden, weil sie dieselben eben nicht kennen.“ [2]

Nach Spinoza tritt in Deutschland vor allem Leibniz [3] in dem Streit über die Freiheit hervor. Leibniz sucht zwischen dem Determinismus und dem Indeterminismus zu vermitteln. Der menschliche Wille, so behauptet er, bestimmt sich nach gewissen Motiven. Diese Motive aber liegen nicht so sehr in der äufsern Welt als vielmehr im Innern des Menschen selbst, sie sind Dispositionen zum Handeln. „Eine Unzahl grofser und kleiner, innerer und äufserer Beweggründe treffen in uns zusammen, deren man sich meistenteils nicht bewufst wird.“ [4] Immer folgt der Wille den stärksten Motiven. Aber — und hier ist die Konzession bemerkbar, die Leibniz dem Indeterminismus macht — die Motive zwingen nicht, sie treiben nur an. Der Wille wird nicht necessitiert, sondern nur inkliniert. „Alle innern und äufsern Ursachen zusammen machen, dafs die Seele

---

[1] Spinoza: Die Ethik. Reclam. Teil II, Satz 48.

[2] Spinoza: Ethik. Anhang zu Teil I. — Auch zu vergl. Epistula 62.

[3] Über Leibniz' Stellung zur Willensfreiheit sind zu vergl.:
Bräutigam: Leibniz und Herbart u. die Freiheit d. menschlichen Willens. Heidelberg 1882.
Wernigk: Leibniz' Lehre von d. Freiheit d. menschlichen Willens. Würzburg 1890.
Bugarsky: Determinismus d. Willens bei Leibniz. 1898.

[4] Leibniz: Theodicee, übers. v. v. Kirchmann. Leipzig 1879. II, § 46. S. 130.

sich bestimmt, aber nicht, daſs sie sich notwendig bestimmt, da es keinen Widerspruch enthält, wenn sie sich anders entschlieſsen würde, weil der Wille wohl geneigt gemacht werden, aber nicht gezwungen werden kann.“ [1] Leibniz betont immer wieder, daſs die Motive inclinent sans necessiter.

Eine ähnliche Auffassung der Freiheit zeigt auch der Leibniz-Schüler Christian Wolff. Wolff erklärt: Quoniam sine motivis nec volitio nec nolitio in anima datur atque ex motivis intelligitur, cur id potius velimus quam non velimus et id potius nolimus quam non nolimus, anima se ad volendum ac nolendum determinat motivis suis convenienter. [2] Trotz dieser Bestimmung durch Motive ist aber die Seele frei; denn: antequam objectum appetit vel aversatur idem cognoscere studet quodque sibi placere deprehendit et quod plurium possibilium maxime placet, id eligit, sponte ac lubenter, per essentiam ad volitiones hasce ac nolitiones minime determinata. [3]

Während man so auf dem Kontinent zu keiner klaren und bestimmten Lösung des Problems der Willensfreiheit kommt, gelangt in England der Determinismus zu fast unbestrittener Herrschaft. [4]

Determinist ist bereits Thomas Hobbes. [5] Willensfreiheit ist nach ihm weiter nichts als Handlungsfreiheit. Freiheit besagt: Der Mensch kann das, was er will, ausführen, er kann seinem Willen gemäſs handeln. Aber niemals bedeutet Freiheit: Der Mensch kann frei wählen zwischen verschiedenen Willensentschlüssen. Die Entscheidung, die im bestimmten Fall der Wille trifft, ist immer nur das Produkt zureichender Gründe. Auch

---

[1] Leibniz: Theodicee II, § 371. S. 390.

[2] Christian Wolff: Psychologica empirica methodo scientifico pertracta. 1738. Part II. Sect. II. Cap. II. De libertate S. 702.

[3] Ebenda S. 704. — Kritische Stellung zu dem Leibniz-Wolff'schen Determinismus nimmt Seitz in seiner Abhandlung: Die Freiheitslehre der lutherischen Kirche in ihren Beziehungen zum Leibniz-Wolff'schen Determinismus. *Philos. Jahrbuch* XI, 1898, S. 285 — und in seiner Schrift: Die Willensfreiheit in der Philosophie des Chr. Aug. Crusius gegenüber dem Leibniz-Wolff'schen Determinismus in historisch-psychologischer Begründung. Würzburg 1899.

[4] Zu vergl. J. Ph. Fruit: Determinism from Hobbes to Hume. Diss. Leipzig 1895.

[5] Th. Hobbes: Quaestiones de libertate et necessitate contra doctorem Branhallum.

die scheinbar freiesten Willensakte haben ihre Ursachen und gehen mit Notwendigkeit vor sich.

Zu ähnlichem Resultat kommt John Locke.[1] Freiheit, so sagt Locke, besteht „in der Abhängigkeit der Existenz oder Nichtexistenz einer Handlung von unserm Wollen (311)." Hinsichtlich des Willens aber ist der Mensch gebunden, unterliegt er der Notwendigkeit, sich nach einer bestimmten Seite entscheiden zu müssen. Die Motive üben auf den Willen einen zwingenden Einfluſs aus. „Der Mensch muſs notwendig das eine oder das andere wollen (308)." Und da „der Willensakt für ihn unvermeidlich ist, so unterliegt er bezüglich dieses Willensaktes einer Notwendigkeit und kann also nicht frei sein (309)." Das Motiv dafür aber „in demselben Zustand zu verbleiben oder dieselbe Thätigkeit fortzusetzen, ist nur die daraus entspringende Befriedigung. Das Motiv eines Wechsels ist stets ein Unbehagen, indem uns nichts zu einer Veränderung des Zustandes oder zu einer neuen Thätigkeit antreibt als irgend ein Unbehagen. Dies ist das groſse Motiv, welches den Willen bestimmt (312)."

Für den Determinismus erklärt sich weiter Hume[2], wenn er auch dem Kausalprinzip in seiner apodiktischen Gültigkeit skeptisch gegenüber steht. Beweggrund und Willensentscheidung verhalten sich nach ihm ebenso wie Ursache und Wirkung. Jede Handlung und jeder Willensentschluſs steht in so engem Zusammenhang mit den Motiven, daſs beides nicht getrennt werden kann, daſs das eine immer „Anhalt bietet, um auf die Existenz des andern zu schlieſsen (93)." Man kann nicht umhin, in der Wissenschaft wie im praktischen Leben den Schluſs von Motiven auf Willensakte, vom Charakter auf die Handlungsweise fortwährend zu machen. Aus dem Charakter und den Beweggründen ergiebt sich der Entschluſs, sodaſs man Gesetze des menschlichen Handelns einmal wird aufstellen können. Redet man aber trotzdem von Freiheit, so „kann man unter Freiheit nur die Macht

[1] John Locke: Ueber den menschl. Verstand. Übers. v. Th. Schulze. Ausgabe v. Reclam. Buch II, Kap. 21: Über die Kraft, § 27. — Zu vergl. Messer: Die Behandl. d. Freiheitsproblems b. John Locke. *Archiv für Geschichte d. Philosophie* XI. 1898.

[2] David Hume: Eine Untersuchung in betreff des menschlichen Verstandes, übers. v. v. Kirchmann. 4. Aufl. Heidelb. 1888. Abt. VII: Über d. Freiheit u. Notwendigk.

verstehen, zu handeln oder nicht zu handeln, je nach dem Beschlufs des Willens, d. h. wenn wir uns ruhen wollen, so können wir es, und wenn wir uns bewegen wollen, so können wir es auch (94)."

Am klarsten wird der Determinismus in England aber ausgesprochen von PRIESTLEY.[1] PRIESTLEY hält es für absurd, eine Freiheit anzunehmen Keine Willensentscheidung und keine Handlung kann anders ausfallen als sie ausfällt. Wenn alle vorhergehenden Umstände genau dieselben sind, müssen wir jedesmal den gleichen Entschlufs fassen. Zwar bildet sich der Mensch oft ein, so z. B. bei der Reue, dafs er auch anders hätte handeln können, aber hier liegt nur eine Täuschung vor. Denn wenn er alle Umstände, die zur Zeit der That vorhanden gewesen sind, in Anschlag bringt und absieht von allem, was er seitdem an Ansichten, an Meinungen, an neuen Motiven gewonnen hat, wird er sich überzeugen, dafs er heute genau so handeln wird als er damals gehandelt hat. PRIESTLEY schliefst mit den Worten: In short, there is no choice in the case, but of the doctrine of necessity or absolute nonsense (287).

So stellt man sich zum Problem der Willensfreiheit, als KANT erscheint. Und KANT[2] rückt die Willensfreiheit in eine ganz neue Beleuchtung. KANT behauptet:

---

[1] PRIESTLEY: The doctrine of philosophical necessity illustrated . . . . 2. Aufl. Birmingham 1782. — Zu vergl. SCHOPENHAUER: Reclam III, S. 457.

[2] Von der Literatur über KANT's Lehre von der Freiheit sind neben den Darstellungen und Kritiken, die in systematischen Abhandlungen über das Freiheitsproblem, Lehrbüchern und Geschichten der Ethik, Erklärungen des KANT'schen Systems u. s. w. gegeben worden, an Monographien vor allem zu erwähnen:

Prinz WILHELM v. NEUWIED: Ein Ergebnis aus der Kritik der KANT'schen Freiheitslehre. Leipzig 1861.

KOHL: KANT's Ansichten von der Freiheit des menschl. Willens. Leipzig 1868.

FALCKENBERG: Über den intelligiblen Charakter. Diss. 1879.

KREYENBÜHL: Die ethische Freiheit bei KANT. *Philos. Monatshefte* 1882.

GERHARD: KANT's Lehre von der Freiheit. Heidelberg 1885.

FREDERICHS: Der Freiheitsbegriff KANT's und FICHTE's. Berlin 1886.

BRANDT: KANT's Lehre von der Freiheit. Leipzig 1888.

DITTES: Über die sittliche Freiheit mit besonderer Berücksichtigung der Systeme von LEIBNIZ, SPINOZA, KANT. 2. Aufl. Leipzig 1892. (1. Aufl. 1860.)

Freiheit ist das Vermögen, eine Handlung ohne zureichende Gründe ganz aus sich selbst schlechthin anzufangen (Kr. d. r. V. 369).[1] Diese Freiheit verlangt das sittliche Bewufstsein; in der Ethik liegt der Beweis für dieselbe. Das moralische Gesetz weist hin auf die Unabhängigkeit von „allen empirischen Bedingungen" (Kr. d. prakt. V. 34)[2], von „allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Kausalität" (Kr. d. prakt. V. 34). In der räumlich-zeitlichen Welt aber gilt ausnahmslos das Kausalgesetz. Wird nun durch die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes jene Freiheit unmöglich gemacht?

„Die Richtigkeit jenes Grundsatzes von dem durchgängigen Zusammenhang aller Begebenheiten der Sinnenwelt nach unwandelbaren Naturgesetzen steht schon als Grundsatz der transcendentalen Analytik fest und leidet keinen Abbruch (Kr. d. r. V. 431)." In der Sinnenwelt ist jede Freiheit unmöglich. In dieser kann neben den Kausalnexus kein ursachliches Geschehen gesetzt werden. Würden daher „die Gegenstände der Sinnenwelt für Dinge an sich selbst genommen und die Naturgesetze für Gesetze der Dinge an sich selbst, so wäre der Widerspruch — zwischen Freiheit und Kausalität — unvermeidlich. Ebenso, wenn das Subjekt der Freiheit gleich den übrigen Gegenständen als blofse Erscheinung vorgestellt würde, so könnte ebensowohl der Widerspruch nicht vermieden werden, denn es würde ebendasselbe von einerlei Gegenstand in derselben Bedeutung zugleich bejaht und verneint werden. Ist aber Naturnotwendigkeit blofs auf Erscheinungen bezogen und Freiheit blofs auf Dinge an sich selbst, so entspringt kein Widerspruch, wenn man gleich beide Arten von Kausalität annimmt oder zugiebt (Prol. 128)."[3] Das heifst mit andern Worten: Im Reiche der Erscheinungen, in dem mundus sensibilis ist kein Platz für die Freiheit. Anders aber in der Welt der Dinge an sich, in dem mundus intelligibilis, wo das

---

Neumark: Die Freiheitslehre bei Kant und Schopenhauer. Lemburg 1896.

Salits: Darstellung u. Kritik d. Kant'schen Lehre v. d. Willensfr. Rostock 1898.

[1] Kant: Kritik d. reinen Vernunft. Kehrbach bei Reclam. 2. Aufl.

[2] Kant: Kritik d. praktischen Vernunft. Kehrbach bei Reclam.

[3] Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. . . . . Herausg. v. Schulz b. Reclam.

Kausalprinzip keine Gültigkeit besitzt. Somit können Freiheit und Gesetzmäfsigkeit garnicht miteinander in Konflikt kommen; ihre Gebiete, ihre Herrschaftsbezirke sind ganz getrennt.

Jede „Kausalität" läfst sich daher nach zwei Seiten „betrachten": „als intelligibel nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst und als sensibel nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt (Kr. d. r. V. 432)." „Die Wirkung kann in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden (Kr. d. r. V. 331)." Der menschliche Wille steht daher, als Erscheinung betrachtet, unter der Naturnotwendigkeit; mit andern Worten: „nach seinem empirischen Charakter" — demjenigen Charakter, „wodurch die Handlungen des Menschen als Erscheinungen durch und durch mit andern Erscheinungen nach bestimmten Naturgesetzen im Zusammenhang stehen und von ihren Bedingungen abgeleitet werden können und also mit diesen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachen (Kr. d. r. V. 433)" — „würde also das Subjekt der Bestimmung nach der Kausalverbindung unterworfen sein, und es wäre sofern nichts als ein Teil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen, sowie jede andre Erscheinung aus der Natur unausbleiblich abflössen (Kr. d. r. V. 433)." Als Ding an sich aber gehört der menschliche Wille dem Reiche der Freiheit an; mit andern Worten: „nach seinem intelligiblen Charakter" — demjenigen Charakter, durch den der Mensch „zwar Ursache von Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht mehr Erscheinung ist (Kr. d. r. V. 433)" — „würde dasselbe Subjekt dennoch von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen freigesprochen werden müssen, und . . . . . so würde dieses thätige Wesen sofern in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frei sein. Man würde von ihm ganz richtig sagen: dafs es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfange, ohne dafs die Handlung in ihm selbst anfängt (434. Kr. d. r. V.)."

Dafs aber durch diese Zerlegung der einzelnen Willensentscheidung in eine empirische und eine intelligible That, bei der der intelligiblen That die Freiheit, der empirischen die Not-

wendigkeit zugesprochen wird, die Schwierigkeiten des Freiheitsproblems nicht gelöst werden, scheint auch Kant gefühlt zu haben. Denn er bildet diese Anschauung, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, in seinen spätern Schriften um. Er erklärt später:

Das Ich, das Subjekt betrachtet sich „als bestimmbar durch Gesetze, die es sich selbst durch Vernunft giebt, und in diesem seinem Dasein ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung, und überhaupt jede dem innern Sinn gemäfs wechselnde Bestimmung seines Daseins, selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz, als Sinnenwesen, ist im Bewufstsein seiner intellgiblen Existenz nichts als Folge . . . . . anzusehen. In diesem Betracht nun kann das vernünftige Wesen von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich, als Erscheinung, in dem Vergangenen hinreichend bestimmt und sofern unausbleiblich notwendig ist, mit Recht sagen, dafs es sie hätte unterlassen können; denn sie mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu dem einzigen Phänomen seines Charakters, den es sich selbst verschafft (!), und nach welchem es sich als einer von aller Sinnlichkeit abhängigen Ursache die Kausalität jener Erscheinungen selbst zurechnet (Kr. d. prakt. V. 118)." Wenn auch der Charakter und die Gesinnung des Menschen den Stempel des „Angeborenen" tragen, so ist doch zu beachten, „dafs nicht die Natur die Schuld desselben (des Charakters), wenn er böse ist, oder das Verdienst, wenn er gut ist, trage, sondern dafs der Mensch selbst Urheber desselben sei (Relig. 20)[1]", nur dafs der Mensch den Charakter nicht in der Zeit erworben hat (Relig. 24). Die Gesinnung mufs immer „durch freie Willkür angenommen worden sein, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden (Relig. 24)." Diese freie Wahl aber mufs „als intelligible That vor aller Erfahrung vorhergehen (Relig. 40)."

Diese Lehre von der intelligiblen Freiheit hat aber Kant nicht weiter durchgeführt. Auch den Inhalt des Freiheitsbegriffes als „das Vermögen, eine Reihe von Veränderungen von selbst anzufangen" hat er nicht immer beibehalten. Er fafst Freiheit auch auf als Abhängigkeit von den sittlichen Gesetzen. Und

[1] Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen d. blofsen Vernunft. Kehrbach b. Reclam.

so stellen sich gewisse Unklarheiten bei der KANT'schen Lösung des Freiheitsproblems ein.[1]

Nach KANT werden die einzelnen Fäden, die er zu einem eigenartigen Werk gewoben hat, wieder gelöst. Für und gegen die Willensfreiheit erstehen die alten Streiter. Weder der Determinismus noch der Indeterminismus ist vor KANT's Lehre gewichen. Und KANT's Anschauung selber hat nur wenige Fortbildner erhalten, von denen in diesem Zusammenhang in Betracht kommen SCHELLING und SCHOPENHAUER.

Für SCHELLING[2] liegt die Freiheit des Menschen in einer vorzeitlichen, intelligiblen That, durch die er sich zu dem macht, was er jetzt ist. Der empirische Mensch ist in seinem Handeln der Notwendigkeit unterworfen. Aber diese Notwendigkeit ruht auf einer zeitlichen Selbstbestimmung. Jede einzelne That geht aus dem Wesen des Menschen hervor. Aber „das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigne That (S. 467)", es ist die Folge einer freien Entscheidung. Doch „diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt aufser aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in dem Anfang der Schöpfung erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit sondern der Ewigkeit an; sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit hindurch (unergriffen von ihr) als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung, daher er durch sie auch aufser dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist (468)." Wie aufser und über aller Zeit steht „das intelligible Wesen jedes

---

[1] Es ist an dieser Stelle hinzuweisen auf die sehr interessante Umdeutung des Begriffs des „intelligiblen Charakters", die A. RIEHL (Der philosoph. Kritizism. Bd. II, Teil 2, 1887, S. 277 ff.) vom modernen sozial-ethischen Standpunkt aus unternimmt. RIEHL fafst den intelligiblen Charakter als den „sittlichen Gattungscharakter des Menschen im Unterschied von seinem natürlichen", als den „Charakter der Menschheit im Menschen" auf. Bei einer solchen Erklärung wird der Begriff des intelligiblen Charakters in einen ganz neuen Gesichtskreis gerückt und auch brauchbar werden zur Lösung des Freiheitsproblems. Aber KANT hat dieser Ansicht ferngestanden.

[2] SCHELLING: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit. Gesammelte Werke, herausg. v. K. F. A. SCHELLING. Stuttgart 1856 ff. Bd. I. — Zu vergl. FREDERICHS: Über den SCHELLING'schen Freiheitsbegriff. Halle 1891.

Dings und vorzüglich des Menschen auch aufser allem Kausalzusammenhang . . . . Es kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes bestimmt sein, indem es selbst vielmehr allem andern, das in ihm ist oder wird, nicht sowohl der Zeit als dem Begriff nach als absolute Einheit vorangeht, die immer schon ganz und vollendet da sein mufs, damit die einzelne Handlung oder Bestimmung in ihr möglich sei (465)."

Ihre klarste Fassung erhält diese Lehre von der intelligiblen Freiheit bei SCHOPENHAUER.[1] „Die Lehre KANT's vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Notwendigkeit, erklärt SCHOPENHAUER, halte ich für die gröfste aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns. Sie nebst der transcendentalen Ästhetik sind die zwei grofsen Diamanten in der Krone des KANT'schen Ruhms, der nie verhallen wird (558)." Er behauptet dann, dafs jede einzelne Handlung und jede einzelne Willensentscheidung sich mit absoluter Notwendigkeit ergiebt, dafs sie das Produkt zweier Faktoren ist: des Charakters und des Motivs. Daher kann der Mensch auch für seine einzelne Handlung zunächst nicht verantwortlich gemacht werden; denn verantwortlich kann er immer nur sein für etwas, das er sich frei wählt. Das Bewufstsein der Verantwortlichkeit aber, das unser Handeln begleitet (476), das Gefühl, dafs wir selbst die Thäter unsrer Thaten sind (472), beweisen das Vorhandensein der Freiheit. Da aber für diese in der Welt der Erfahrung kein Platz ist, mufs sie in der intelligiblen Welt liegen. Die Freiheit „ist aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen, wo sie erweislich nicht anzutreffen ist, hinaufzurücken in eine höhere, aber unsrer Erkenntnis nicht so leicht zugängliche Region (477)." Die Freiheit, die im operari nicht anzutreffen ist, existiert im esse. „Der Mensch thut allezeit nur, was er will, und thut es doch notwendig. Das liegt aber daran, dafs er schon ist, was er will: denn aus dem, was er ist, folgt

[1] SCHOPENHAUER: Die beiden Grundprobleme d. Ethik. Reclam. Bd. III. — Über SCHOPENHAUER's Ansicht von der Freiheit handeln speziell:

KARL GAQUOIN: Zur Beurteilung der SCHOPENHAUER'schen Lehre von der Willensfreiheit. Gieſsen 1873.

RUD. PENZIG: ARTHUR SCHOPENHAUER und die menschliche Willensfreiheit. Halle 1879.

A. WYCZOLKOWSKA: SCHOPENHAUER's Lehre von der menschlichen Freiheit in ihrer Beziehung zu KANT u. SCHELLING. Zürich 1894.

LEHMANN: Die verschiedenartigen Elemente der SCHOPENHAUER'schen Willenslehre. Strafsburg 1889.

notwendig alles, was er jedes Mal thut . . . . . Sein Wirken aber ist die reine Äufserung seines selbsteignen Wesens (477).“

Unter den Nachkantianern, die wieder einen eignen, mehr persönlichen Standpunkt dem Freiheitsproblem gegenüber einnehmen, ist zuerst Fichte[1] zu nennen. Die Anschauungen Fichte's weisen verschiedene Schwankungen auf. Vor dem Studium Kant's vertritt Fichte den Determinismus: Jedes Wesen ist notwendig so wie es ist. Weder Handeln noch Leiden kann ohne Widerspruch anders sein als es ist. Und Gott ist der letzte Grund alles Geschehens.[2] Als aber Fichte die Vernunftkritiken Kant's kennen gelernt hat, schreibt er in einem Briefe an seine Braut: „Sage deinem teuren Vater, wir hätten uns bei unsern Untersuchungen über die Notwendigkeit aller menschlichen Handlungen, so richtig wir auch geschlossen hätten, doch geirrt, weil wir aus einem falschen Prinzipe disputiert hätten. Ich sei jetzt gänzlich überzeugt, dafs der menschliche Wille frei sei.“[3] Und er sagt jetzt: „dafs der menschliche Wille frei sein mufs, lehrt jeden unmittelbar das Selbstbewufstsein.“[4] „Die Urquelle alles meines übrigen Denkens und meines Lebens, dasjenige, aus dem alles, was in mir und für mich und durch mich sein kann, herfliefst, ist nicht ein fremder Geist, sondern er ist schlechthin durch mich selbst im eigentlichsten Sinne hervorgebracht.“[5] Dieses Innere des Ichs giebt sich unabhängig von allem aufser ihm Seienden durch absolut eigne Spontaneität ein Gesetz. Und das Handeln nach diesem reinen Vernunftgesetz ist wahre Freiheit.[6]

Rein deterministische Ansichten vertritt unter den nachkantischen Denkern vor allem Schleiermacher.[7] Schleiermacher

---

[1] Über Fichte zu vergl. Frederichs: Der Freiheitsbegriff Kant's und Fichte's. Berlin 1886. — und vor allem: Willy Kabitz: Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichte'schen Wissenschaftslehre. *Kantstudien* VI. 1901. S. 129 ff.

[2] Vergl. Kabitz S. 133.

[3] Mitgeteilt bei Kabitz S. 159.

[4] Fichte: Versuch einer Kritik aller Offenbarung. 1. Aufl. 1792. S. 124.

[5] Fichte: Die Bestimmung des Menschen. 2. Aufl. 1825.

[6] Vergl. Kabitz S. 178.

[7] Schleiermacher: Über die Freiheit des menschlichen Willens. Fragment. Mitgeteilt im Anhang von Dilthey's: Das Leben Schleiermacher's. Berlin 1870. Von Schleiermacher ursprünglich dazu bestimmt, das erste Stück einer Sammlung philosophischer Rhapsodien zu bilden. Über diese

erklärt: die Wahlfreiheit, wie sie gewöhnlich angenommen wird, ist nur ein Schein. Sie leuchtet nur aus der Unwissenheit über die Beweggründe trügerisch auf, hält uns eine ganz chimäre Möglichkeit willkürlicher Entschliefsungen vor und läfst damit die zusammenhängende Arbeit unsrer Besserung als unmöglich und unnötig erscheinen. Sobald man eingesehen hat, dafs der Satz vom Grunde ein für unsre Erkenntnis allgemeingültiges Axiom ist, mufs man auch die Notwendigkeit menschlicher Handlungen und Wollungen anerkennen. Trotz dieser Notwendigkeit der einzelnen Willensentscheidungen sind aber die Menschen frei. Diese Freiheit bedeutet jedoch nicht Befreiung von aller Determination, sondern nur Befreiung von der Nötigung der Objekte der äufsern Natur. Diese Freiheit ist innere Notwendigkeit.

Auf einem andern Standpunkt steht wieder Hegel.[1] Hegel ist recht unklar bei der Frage nach der Willensfreiheit. „Der Geist als Wille, sagt er, weifs sich als sich selbst bestimmend, somit sich aus sich selbst erfüllend (434)." Zum Begriff des Willens gehört eben die Freiheit. „Die Bestimmung des an sich seienden Willens aber ist, die Freiheit in dem formellen Willen zur Existenz zu bringen, und damit die des letzteren, sich mit diesem seinem Begriffe zu erfüllen, d. i. die Freiheit zu seiner Bestimmtheit, zu seinem Inhalte und Zwecke, wie zu seinem Dasein zu machen (435)." Wie nun diese Freiheit zur Existenz gebracht wird, das kann hier nicht näher erörtert werden, denn das führt in die Tiefen der Hegel'schen Metaphysik. — Neben dieser Auffassung der Freiheit tritt bei Hegel auch der Gedanke auf, dafs Freiheit bedeutet, „dafs der Wille nicht subjektive, d. i. eigensüchtige Zwecke, sondern einen allgemeinen Inhalt zu seinen Zwecken hat (435)."

Determinist in modernem Sinn ist dagegen Herbart.[2]

Jugendschrift Schleiermacher's urteilt Dilthey in seinem „Leben Schleiermacher's" (S. 135): „Sie war lange die einzige leider in Verborgenheit gebliebene, konsequente Untersuchung der Freiheit von Seiten des Determinismus. Sie ist noch heute eine der gründlichsten." — Zu vergl. auch: Esselborn: Die philosophischen Voraussetzungen von Schleiermacher's Determinismus. Diss. Strafsburg 1897.

[1] Hegel: Encyklopädie. 2. Aufl. Heidelberg 1827. § 469 ff.

[2] Herbart: Zur Lehre von der Freiheit, Briefe an Professor Griepenkerl. 1836. — Zu vergl. Ph. Landerl: Die Willensfreiheit vom Herbart'schen Standpunkt aus. Kremsmünster 1874.

Herbart tritt einmal dem Indeterminismus entgegen: Unsre Handlungen und Wollungen sind determiniert. Aus zureichenden Gründen entstehen sie. Sie sind immer das Produkt gewisser Faktoren. Zum andern richtet er sich auch gegen den Fatalismus: „Der Flufs der Zeit geht nicht neben den menschlichen Gemütern vorbei, sondern er geht durch sie hindurch. Das heifst, er geht nicht wie Wasser an den Wänden der Röhre vorüber, sondern gleich dem elektrischen Strom durch die Substanz, auf deren eigne Natur es ankommt, ob sie ihn leiten oder hemmen werde (214)." Das Wesen, die eigne Natur des Menschen ist das ausschlagende Element im Motivationsprozefs. „Determiniert ist jeder ausgebildete Charakter grade durch seine Aktivität: welche Aktivität mit vollem Rechte Freiheit heifst (46)." Nicht fremde Gesetze lenken das Wollen, sondern das Wollen, wenngleich notwendig hervorgetreten, „wirkt als neuer Anfangspunkt nach Gesetzen fort, die erst in und mit ihm entstehen, also nicht aus der Fremde kommen (179)."

Dem Determinismus huldigt auch Beneke.[1] Unser Wille besteht nach ihm in Antrieben; denn „Wollen und Getriebenwerden ist im Grunde ein und dasselbe, nur von verschiedenen Seiten aufgefafst (Phys. d. Sitt. 75)." Wir können nichts wollen als durch die Vorstellung irgend eines Interesses, und dieses Interesse ist das Treibende. In diesem psychologischen Prozesse geht alles mit strenger ursächlicher Verknüpfung vor sich. Die Sittlichkeit des Menschen, sein gutes oder böses Verhalten, ergiebt sich mit derselben Notwendigkeit wie irgend ein Ereignis der innern oder äufsern Natur.

Dies ungefähr sind die charakteristischen Phasen der geschichtlichen Entwicklung des Freiheitsproblems. Nach diesem Überblick nun ist es angebracht und auch möglich, sich der Darstellung der Gegenwart und ihrer Anschauung von der Freiheit zuzuwenden.

---

[1] Beneke: Grundlegung zur Physik d. Sitten. Berlin 1822. S. 65 ff. — Zu vergl. auch Beneke: Grdl. des natürlichen Systems der praktischen Philosophie. Bd. I: Allgemeine Sittenlehre. Berlin 1837.

Vorliegende Abhandlung bildet den ersten Abschnitt des im Verlage von Johann Ambrosius Barth in Leipzig erschienenen Buches: „Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie", das als Ganzes im Manuskript der philosophischen Fakultät der Universität Rostock als Dissertation vorgelegen hat.

Am Schlusse dieser Abhandlung möchte ich nicht unterlassen, Herrn Prof. Erhardt in Rostock meinen besten Dank auszusprechen für die liebenswürdige Förderung meiner Arbeit und die vielfachen Anregungen, die ich seinem Unterricht verdanke.